

La recepción de la hermenéutica en España

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

Universidad de Deusto

1. La Europa hermenéutica

La actual filosofía hermenéutica —también llamada neohermenéutica— se funda en 1960 con la obra de corte neoclásico *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer, escrita a sus sesenta años de edad. La obra representa una inflexión lingüístico-interpretativa en el filosofar, que se reclama especialmente de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger. Su tesis acaso más característica es la *ontologización* del lenguaje, según la cual la *lingüisticidad* (*Sprachlichkeit*) es la estructura profunda de la realidad toda. Con ello la hermenéutica entra en el *giro lingüístico* de la filosofía contemporánea, pero con un matiz diferencial: pues la *lingüisticidad* de lo real —el lenguaje como médium del sentido— trasciende no sólo la visión *analítica* del lenguaje como «medio» semántico del significado, sino también la revisión *estructuralista* del lenguaje lingüístico o «lengua» paradigmática de explicación sintáctica; por otra parte, la hermenéutica resituaba el lenguaje ontológico y su lingüisticidad omnímoda dialécticamente, es decir, como *diálogo* trascendental del hombre en su mundo (experiencia), superando así la clásica posición *marxista* que solía colocar el lenguaje en la su-praestructura ideológica como comunicación de ideas.

La hermenéutica clásica (gadameriana) representaba una transposición de las diferentes corrientes reduccionistas y, muy especialmente, de la tradición escolástica casi desde dentro, es decir, a partir de Platón y, en menor medida, de Aristóteles (tarea facilitada por la feno-

menología trascendental husserliana). Pero, sin duda, será Heidegger el gran mentor de Gadamer y su hermenéutica, especialmente el tercero y último Heidegger, el que publica en 1959 *De camino hacia el lenguaje* (o como se han empeñado en traducir al español: *De camino al habla*). Con el *élan* heideggeriano, la hermenéutica se convierte en una nueva Filosofía primera, lo que Gadamer expresa con el concepto de «universalidad» del planteamiento hermenéutico del mundo. Por otra parte, el espíritu teológico-protestántico alemán se deja sentir a través de *Verdad y método*, convertido en la nueva biblia de la hermenéutica; se trata del libre espíritu protestántico de interpretación, capaz de recoger no sólo la tradición ilustrada sino la romántica, obteniendo socráticamente el lenguaje vivo (oral) la preminencia sobre el *logos* estático.¹

Pero en 1960 España no pertenecía a la Europa hermenéutica sino a una oscura tradición antihermenéutica. La España de los Traductores de Toledo y de las tres culturas sufría una Escolástica asfixiante, anterior a la apertura del Concilio Vaticano II, al intercambio de emigrantes por turistas y a la democracia. La palabra «hermenéutica» obtenía aún un tufo eclesiástico cuasi-dogmático, tal y como aparece en la definición que le otorgaba el *Diccionario* de la Real Academia: «arte de interpretar textos para *fixar* su verdadero sentido».² Ignora esta definición que ningún arte «fija» nada, y menos el arte de la faena hermenéutica, *des-fijadora* de toda verdad dogmática en nombre del sentido. Así que, cuando poco a poco se comenzó a ha-

blar laicamente de hermenéutica, ésta reobtuvo una connotación simbolista o *alejandrina* que contrastaba con la literal tendencia *antioquena* propia de nuestro pobre realismo hirsuto. En un tal contexto constreñido, la incipiente hermenéutica era vista como «idealista», sin la benévola audiencia que este vocablo tiene en Alemania, por escolásticos, marxistas, analíticos y estructuralistas.

Pero quizás fue bueno para la hermenéutica que no fuera una ciencia (compacta) sino un arte (abierto): una *actitud* o talante ante las cosas, un *blick* y un *élan*. Acaso por ello la hermenéutica se infiltra en nuestro país *difusamente*, y no a través de camarillas cerradas, a raíz de la publicación de *Verdad y método* en la colección «Hermeneia» de la editorial Sígueme de Salamanca, tras personal contacto con su autor. De todas formas, cabe destacar junto a esa «difusión» algunos nombres de hermeneutas mayores (junto a otros menores), que encarnan una recepción más específica entre nosotros: tal es el caso de Luis Alonso Schökel en teología bíblica (junto al cual podríamos colocar al hermeneuta de las religiones Raimon Panikkar), Emilio Lledó en filosofía pura y un servidor (con la venia) en filosofía impura o antropológica, en cuyo ámbito me gustaría concitar a Juan-Eduardo Cirlot. Hay muchos esforzados de la *res hermeneutica*, despertados no sólo por Gadamer sino también por P. Ricoeur, así como por la hermenéutica crítica de Apel y Habermas o, finalmente, por la continuación mitocrítica de G. Durand, la posmoderna de G. Vattimo o la mitológica de M. Frank.

Repasemos brevemente el panorama.

2. La España hermenéutica

La hermenéutica en España tendría a mi entender un claro precursor en nuestro Ortega y Gasset, que no en vano remitió

a Dilthey para fundar su razón viviente o vital y su perspectivismo. En su comentario al *Banquete* de Platón, podemos colegir una visión de la lectura bien hermenéutica: «leer es abandonar nuestra pasividad frente al texto y construirnos laboriosamente toda la realidad mental no dicha en él, pero que es imprescindible para entenderlo».³

Ahora bien, Ortega es un prehermeneuta (lo que se nota en su énfasis sobre la realidad *mental*, a pesar de su raciovitalismo). Para poder hablar de hermenéutica española *stricto sensu* hay que referirse a la teología bíblica predicada/practicada por Luis Alonso Schökel en su cátedra de exégesis en el Instituto Bíblico de Roma; de esta forma recalamos la hermenéutica filosófica en su origen teológico, siguiendo el planteamiento del viejo R. Lull sobre que la *teología* es la madre y el espejo donde se refracta la filosofía. Entre sus obras destacamos a nuestro propósito: *Hermenéutica de la palabra*, *El misterio de la palabra*, *La palabra inspirada*.

El prof. Alonso Schökel se ha inspirado no sólo en Gadamer, sino también en Ricoeur (entre otros), para su *Hermenéutica bíblica*: este *rabino* cristiano reentinde la hermenéutica como *targum* (paráfrasis) y *midrash* (recreación), pero poniendo mayor énfasis en la *amplificación* propia del símbolo, que en el *quid-pro-quo* propio de la metáfora. Mientras la metáfora se pone *en vez* de algo, el *símbolo* traspone *a partir* o *a raíz* de algo, fundando un *plus* de significación que desborda al mero significado.

Podemos considerar a Alonso Schökel, con un pie en Europa y el otro en España, como perteneciente al *trasfondo* hermenéutico español. Algo parejo cabría afirmar de Raimon Panikkar, hermeneuta de las religiones, situado entre España, Estados Unidos y la India.⁴

El fondo hermenéutico estaría representado, laicamente, por Emilio Lledó,

discípulo directo de Gadamer en Heidelberg y autor de las obras *Filosofía y lenguaje*, *La filosofía, hoy* y *La expresión filosófica*. Es cierto que Lledó hereda de Gadamer más bien una postura *proto-hermenéutica*, anclándose en una filosofía del *logos* como razón democrática compartida, que da cuenta de la integridad hermenéutica. Por ello representa sobre todo la hermenéutica ilustrada, racional y crítica, aquella que hunde sus raíces en la Atenas clásica. He aquí que el *logos* del lenguaje llevaría a cabo, para nuestro autor, tanto la distinción del hombre respecto a su indistinción (animal) como su posterior *revinculación* con la naturaleza articulada. O el lenguaje como estructurador de una realidad diferenciada por el *hombre*: no extrañará, en este contexto, su acogimiento a la sentencia de C. Riba sobre que «las palabras se nombran para *entendernos*, y no para entenderlas, pues que son el comienzo, una señal del sentido». Con ello Lledó fundaría una especie de *semántica pragmática* (hermenéutica).

En su obra *Filosofía y lenguaje* un aforismo resume bien el pensamiento hermenéutico emancipador de nuestro autor: «El *aire* del pensamiento es el lenguaje». Pareciera el presagio de la posterior hermenéutica etérea tipo posmoderno, pero Lledó es un hermeneuta académico y concienzudo, que reentien de el *aire* no deletéreamente sino como «resistencia» que precisamente posibilita el pensamiento.⁵ Estaríamos en el campo de Anaxímenes, para el cual todo procede del *aire* y su rarefacción (desplazamiento y condensación), pudiéndose reinterpretar como fluido «trópico» o metafórico-simbólico. El lenguaje, como elemento *trópico* del pensamiento, resultaría entonces, como en Anaxímenes, el *alma* que «anima» la realidad dotándola de *vida*.

Así, el lenguaje adquiere cierta diafa-

nidad o transparencia, siquiera vidriosa, que sin embargo se resquebraja en otras tradiciones más románticas ilustradas, más míticas que lógicas, más irracionales que racionales, más simbólicas que semióticas. Y ello porque tras el *logos* clásico (indoeuropeo) subyace el *mythos* preindoeuropeo (protomediterráneo), puesto que tras la Atenas clásica está la Creta preclásica, y tras el lenguaje lingüístico (estructura de la convivencia) yace el lenguaje *imaginal* y su vivencia.⁶ Es aquí donde aparece una *torsión* hermenéutica que replantea el *logos* de lo real a partir del *sentido* axiológico. Pero con ello me estoy acercando a una *hermenéutica simbólica*.

Mas antes de pasar a la propia posición al respecto, quisiera rendir breve homenaje a Juan-Eduardo Cirlot, crítico de arte, poeta surreal y autor del excelente *Diccionario de símbolos*. En este último, el autor define la interpretación a lo Jung: como una *amplificación* que lleva a cabo el símbolo. El símbolo, que unifica sin confundir los contrarios, es la comunicación con lo incommunicable, posibilitando la *circulación* de los diferentes niveles de la realidad.⁷

Traemos a colación la hermenéutica simbólica de Cirlot, no sólo como engarce con la actual hermenéutica simbólica, sino como exponente de la exigua tradición mitosimbólica española, que encontraría en Ángel Álvarez de Miranda su versión mitocrítica.⁸ Esta corriente simbólica —romántica— de la hermenéutica obtiene en el propio Gadamer un lugar propio: *Verdad y método* concita, en efecto, al viejo mitosimbólogo F. Creuzer, el inspirador de Bachofen, Nietzsche y el Círculo Eranos, pudiéndose considerar como el precursor de una interpretación *imaginal* de lo real vivo: de donde su concepción del lenguaje simbólico como mediación tensional de los opuestos (la *imagen* y el *sentido*).⁹

3. La hermenéutica simbólica

Andrés Ortiz-Osés ha realizado una hermenéutica que, partiendo del inicial planteamiento gadameriano y su continuación crítica, concluirá —a través de E. Cassirer— cercano al Círculo Eranos constituido en torno a Jung, Kèrènyi, E. Neumann, A. Portmann, G. Durand y J. Hillman. El autor reinterpreta el Ser a raíz de la protovivencia (*mythos*) del hombre en su mundo: de esta guisa se realiza el trasvase del *logos* clásico (patriarcal) al *mythos* preclásico (matriarcal), a cuya estructura simbólica pertenece el trasfondo mitológico vasco. Ahora bien, como se trata de una hermenéutica abigarrada, podríanse diferenciar tres etapas o niveles en su producción:

1.^a etapa: Constitución de una *hermenéutica filosófica* que parte de Gadamer y se confronta con el estructuralismo, Habermas y la tradición romántica (Bachofen, Nietzsche, Heidegger). La lingüicidad del ser se reinterpreta aquí —a través del viejo Amor Ruibal— como *relacionalidad*, accediendo a una hermenéutica de la *implicación*, es decir, a un pensamiento *reversivo* basado en la dualística de los contrarios coimplicados. El texto que refleja esta atmósfera es *La nueva filosofía hermenéutica*.

2.^a etapa: Constitución de una *hermenéutica antropológica* al realizar el paso de la teoría a la praxis (aplicación), especialmente en la antropología vasca. Destacaríamos las obras *Antropología simbólica vasca* y *El matriarcalismo vasco*. El «mito» vasco, recopilado por J.M. Barandiarán, es interpretado como remitente al trasfondo preindoeuropeo de signo *matriarcal-naturalista* y *comunista*, entrando en litigio con el *logos* imperante de signo *patriarcal-racionalista* e *individualista*. El autor trata de mediar entre matriarcalismo y patriarcalismo: en un *fratriarado androgínico* que se reclama de *Hermes*, el dios que media el

inframundo *ctónico* y el supramundo celeste-racional (olímpico).

3.^a etapa: Constitución de una *hermenéutica simbólica o imaginal*, en la cual el «inconsciente colectivo» es reinterpretado como «imaginario arquetípico», de signo ontológico, trascendental o radical. Este imaginario (mitosimbólico) representa la gran mediación de la cultura, por lo cual toda fundamentación resulta ser imaginaria. De este modo, la ontologización del lenguaje en Gadamer se reconvierte ahora en la ontologización del lenguaje *imaginal*, ya que la realidad se constituye como *configuración* energética, y se instituye como *refiguración* humana. Las obras características de este período serían *Mitología cultural* y *Jung: Arquetipos y sentido*.¹⁰

Uno piensa que la hermenéutica es teoría y praxis (aplicación) y que, por tanto, la interpretación debe *encarnarse* para poder lograr la asunción y mediación de lo real. Ciertamente, la especificidad de la hermenéutica *filosófica* estará siempre, a nuestro entender, en «reconectar» la realidad dada o *típica* (tipicidad) en su *arquetipicidad* de fondo, ya que el sentido emerge precisamente en esa conexión o *coimplicidad* simbólica (casi podría hablarse de la reconversión de la realidad *dada* en realidad-*dada* o *dadaísta*, es decir, simbólica). Ahora bien, esa arquetipicidad de fondo albergada en el imaginario radical o trascendental, no debe ser pensada logocéntricamente (monoteísticamente) sino plural y politeísticamente: pues los *arquetipos* son los *dioses*, *démenes* o *destinos* de nuestra vida en su *configuración* o constelación de sentido (y sinsentido). Por ello, la hermenéutica es plural, abierta y recreadora, proyectiva o *imaginica*, posibilitando una *conjugación* de interpretaciones diferenciadas en torno a reincidentes motivos mitosimbólicos fundamentales.

Este excursus viene a cuento porque

sería injusto no concitar aquí, siquiera sesgadamente, las diferentes hermenéuticas aplicadas que, desde sus respectivos horizontes de lenguaje, pueblan nuestro mundo cultural. A veces se trata de *habitudes* hermenéuticas profundas, como en el caso de María Zambrano, Aranguren y Rof Carballo; otras veces se trata de acercamientos metodológicos de tipo hermenéutico, como en el caso de L. Cencillo y A. López Quintás. En ocasiones la actitud hermenéutica configura la reflexión del campo específico: psicológico en el caso de C. Castilla del Pino, antropológico en el de C. Lisón Tolosana, semiótico en el de X. Rubert de Ventós, crítico en el de M. Ballester, literario en C. G. Gual y José Jiménez, sociocultural en el caso de R. Buckley y A. Nogueira.

Mención aparte nos merece Eugenio Trías, nuestro mejor filósofo actual, cuya obra se caracteriza por una exquisita *sensibilidad* hermenéutica. En su última obra —*La aventura filosófica*— el autor nos ofrece una «versión» del Ser como gozne, bisagra o límite-frontera entre la cosa (hermética) y el logos (hermenéutico) —especie de barra o *guión* que *une-y-escinde* los contrarios.¹¹

Conclusión: Poshermenéutica

La recepción de la hermenéutica en España puede aparecer, desde fuera, como una *decepción*: pareciera que el logos hermenéutico —la *hermeneia*, embajada o «mitencia» de Hermes— se hubiera encarnado entre nosotros, pero que los suyos no la hubieran recibido (bien). Y, sin embargo, la recepción es real, sobre todo a través de la relectura posmoderna de G. Vattimo entre nosotros, replanteando la cuestión del nihilismo y la (des)fundamentación. Ello ha servido para redefinir al *ser* como un lenguaje: lenguaje «poetante» o potenciante, voluntad de potencia irreductible a la voluntad de poder.¹²

La hermenéutica posmoderna ha puesto en crisis la fundamentación de la realidad omnimoda en el ser-logos de la metafísica clásica occidental, la cual es una hermenéutica ontorracionalista, nuestra *mitología* indoeuropea, y no la versión absoluta de la realidad: en su casilla vacía se yergue ahora un *lenguaje* movedizo y un *sentido* flotante. Ahora bien, una cosa es fundar la realidad en el ser-logos clásico, y otra desfundamentarla definitivamente en nombre de un lenguaje *cuasi* nihilista. Entre la clásica fundamentación ontorracionalista y la desfundamentación posmoderna, cabe una fundamentación antifundamentalista: la *fundamentación imaginaria*.

Todo fundamento es imaginario; el sentido se sitúa ahora *entre* la realidad y la idealidad, en el ámbito de un imaginario con-figurativo y re-figurativo de una *surrealidad* vivida. El sentido, en efecto, es el *alma* de las cosas, y el alma habita el espectro *imaginal* entre el espíritu y el cuerpo, la conciencia y el inconsciente, lo racional y lo irracional: lugar relacional de la articulación del ser (*anima quodammodo omnia*), ámbito del apalabramiento radical con un destino convertido en destinación apropiada, espacio de la interpretación implicativa o cómplice.¹³

Vayamos concluyendo. Pienso que la hermenéutica, tanto en España como fuera, constituye ya un movimiento implicado en el filosofar contemporáneo. Yo la entendería como una actitud fundamental —fundacional— de la filosofía, acaso como su consciencia crítico/crítica, la cual nunca debería convertirse en doctrina cerrada, puesto que su misión es precisamente abrir los textos a su textura o urdimbre latente, así pues reconectarlos con el sentido, y no abandonarlos a su letra muerta. Con ello la hermenéutica abriría la vía a una nueva *ilustración romántica*, en la que el logos diga al *mythos* y la razón al cora-

zón. O la hermenéutica como *modo* implicado del filosofar, y no como *moda* de la filosofía (so pena de acabar *módicamente*).

Podríamos caracterizar la filosofía *pre-hermenéutica* como basada en la *List der Vernunft* o *listeza de la razón*, mientras que la filosofía hermenéutica se basa en la *Lust der Sprache* o *goce del lenguaje*.

Una filosofía *poshermenéutica* se proyectaría en el *Los des Sinnbildes*: en el *destino* de la imagen (simbólica) del sentido. Ahora bien, el destino como destinación (apropiada) es el propio *sentido*: es el *lote* que nos cae en *suerte* como *arquetipicidad* o *coimplicidad* ontológica. Así traduciría, finalmente, la lingüicidad del ser: como la *religación* del sentido.

NOTAS

1. Gadamer, H.G.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, *passim*, especialmente Platón.
2. Real Academia Española, *Diccionario manual e ilustrado de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1927, voz «Hermenéutica».
3. Ortega y Gasset, J.: *Obras Completas*, vol. 9, Madrid, Revista de Occidente, 1965, p. 752.
4. Sobre R. Panikkar, véase la Revista *Anthropos*, n.º 53-54 (1985).
5. Lledó, E.: *Filosofía y lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 115.
6. Consúltese especialmente F. Nietzsche (*Verdad y mentira en sentido extramoral*).
7. Cirlot, J.E.: *Diccionario de símbolos*, 5.ª edición, Barcelona, Labor, 1982, Introducción general.
8. Álvarez de Miranda, A.: *Obras*, 2 vols., Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1959.
9. Véase Gadamer, H.G.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960, p. 73 ss.
10. La mejor síntesis sistemática del autor es *Metafísica del sentido*, Universidad Deusto, 1989.

Puede consultarse sobre todo ello la Revista *Anthropos*, número monográfico sobre *Hermenéutica simbólica*, n.º 57 (1985).

11. Trias, Eugenio: *La aventura filosófica*, Madrid, Mondadori, 1988, pp. 328-334.

12. Puede consultarse G. Vattimo (y otros), *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990.

13. El lenguaje *imaginal* se sitúa entre lo real-cósmico (reificado) y lo ideal-eidético (etéreo): por ello su simbología es *acuática*, ya que el *agua* es el símbolo del símbolo (germinal). Como ya sabía Heráclito, de la *imago* (acuática) está hecha el *alma* (de las cosas); *fragm.* 36. Véase sobre todo ello mi Epílogo a Waldo Ross, *Nuestro imaginario cultural*, Barcelona, Anthropos, 1992. Curiosamente, en Heráclito (*id.*) el alma procede del *agua* (imaginal) pero no se reduce a ella (so pena de morir): ello simboliza que la *imago* (acuática) remite al *alma* como urdimbre arquetípica del sentido. La reducción contraria (del alma a imagen) es un «gozo mortífero» (n.º 77).

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA INTERPRETADA

1. *Hermenéutica continental*

BACHOFEN, J.J.: *Mitología arcaica y derecho materno*, Barcelona, Anthropos, 1988. [El cofundador de la hermenéutica mitosimbólica —con F. Creuzer—, inspirador de Nietzsche y Eranos.]

DURAND, G.: *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971. [El texto básico de la *mitocrítica*, en la línea de la hermenéutica simbólica de Eranos, especialmente Jung, H. Corbin, M. Eliade.]

GADAMER, H.G.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977. [La obra clásica de la hermenéutica filosófica. Entre los neohermeneutas podemos citar a P. Ricoeur, K.O. Apel, J. Habermas, G. Vattimo, M. Frank.]

JUNG, C.G.: *Arquetipos y sentido*, Universidad de Deusto, 1988. [La hermenéutica arquetipal de Jung, actualizada y reinterpretada.]

MAYR, F.K.: *La mitología occidental*, Barcelona,

Anthropos, 1989. [Estudio simbólico del trasfondo mitológico preindoeuropeo, en la línea de Bachofen y Eranos.]

2. *Hermenéutica peninsular*

CIRLOT, J.E.: *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1982. [Simbología de inspiración hermética: Jung, Bachofen, Eranos, tradición alquímica y el esoterismo.]

GARAGALZA, Luis: *La interpretación de los símbolos*, Barcelona, Anthropos, 1990. [Estudio sobre Gadamer, Cassirer y G. Durand.]

Hermenéutica simbólica. Monográfico de la Revista *Anthropos* n.º 57 (1985).

LLEDÓ, E.: *Filosofía y lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1970. [La hermenéutica como filosofía del logos del lenguaje.]

MACEIRAS, M. y Trebolle, J.: *La hermenéutica con-*

temporánea, Madrid, Cíncel, 1990. [Introducción a conceptos y autores.]

ORTIZ-OSÉS, A.: *Metafísica del sentido*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989. [Calificada por E. Trias —*El País* (10-II-1991)— como una «arqueología del sentido». Metafísica simbólica poserosiana.]

ROSS, W. (ed.): *Nuestro imaginario cultural*, Barcelona, Anthropos, 1992. (Epílogo sobre la hermenéutica imaginal.)

SCHÖKEL, Luis Alonso: *Hermenéutica de la palabra*, Madrid, Cristiandad, 1987. [Tratado de hermenéutica bíblica (católica).]

Sobre hermenéutica. Monográfico de *Estudios filosóficos*, 95 (1985).

VATTIMO, G. (ed.): *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990. [Autores varios sobre la poshermenéutica.]

VERJAT, A. (ed.): *El retorno de Hermes*, Barcelona, Anthropos, 1989. [Simposio sobre mitocrítica y hermenéutica simbólica.]

VV.AA.: *Poética del imaginario. Simposio semiótico-hermenéutico-mitocrítico*, Universidad de Sevilla, Facultad CC. Información, 1990.

La identidad en conflicto

CARLOS PEREDA

UNAM, México

Algunas preguntas de interés en relación con la identidad de los seres humanos se formulan interrogando «¿quién soy yo?», «¿quién eres tú?». ¿Qué decir de estas preguntas, además de que son prestigiosas?

En primer lugar, se trata de preguntas referenciales cuyas respuestas poseen la forma general «yo soy un x», «tú eres un x». Responder es satisfacer la variable introduciendo diversos conceptos biológicos, sociales, psicológicos. Por ejemplo, algunas respuestas son: yo soy un hombre de tez blanca, un esposo, un padre, un profesor de filosofía de la UNAM, un ciudadano de clase media, un habitante de la ciudad de México, un melancólico, un aprensivo... Las listas de referencias, tanto las que corresponden al yo como al tú, son ilimitadas y pueden incluir una gran variedad de las clasificaciones biológicas, sociales y psicológicas que pone a disposición una tradición. Sin embargo, esas respuestas pocas veces se dan como predicaciones aisladas a la manera de «yo soy un hombre de tez blanca», «un esposo», «un padre»... Cuando se nos

pregunta o preguntamos quién soy yo, quién eres tú, la respuesta tiende a procurar que las diversas predicaciones se articulen en narrativas. Ni yo ni tú somos acumulaciones desordenadas de predicaciones biológicas, sociales, psicológicas. Cada uno de nosotros es una narrativa singularísima que va totalizando de cierta manera las varias atribuciones. Yo soy..., tú eres... una existencia, una historia concreta. A esas narrativas particulares, a esas historias específicas que yo soy y que tú eres las llamo «identidad material» de los seres humanos. A las narrativas que conforman esta identidad se las puede distinguir, a su vez, en dos grandes grupos: aquellas con predicaciones que atañen a los seres humanos en tanto individuos —Pedro vivió en Tampico, Pedro es un padre...— o identidad individual; y aquellas otras con predicaciones que lo ubican en tanto miembro de un grupo *significativo* —los negros, las mujeres, los homosexuales, los latinoamericanos...— o identidad grupal: la identidad grupal se articula a partir de experiencias con ciertos prototipos socia-